



TITLE:

楊慈湖

AUTHOR(S):

島田, 虔次

---

CITATION:

島田, 虔次. 楊慈湖. 東洋史研究 1966, 24(4): 489-507

ISSUE DATE:

1966-03-31

URL:

<https://doi.org/10.14989/152707>

RIGHT:

# 楊 慈 湖

島 田 虔 次

楊慈湖は陸象山の高弟である。陸象山の弟子を一人だけ挙げよともめられたら、誰でも楊慈湖を挙げるにちがいない。象山はがんらい江西の人であった。晩年、江西貴溪の象山に講堂をかまえ學を講ずること五年、謁して簿に上せられたもの數千人というが、<sup>①</sup>江西における弟子としては傅曾潭（名は夢泉、字は子淵、建昌南城の人、最後は發狂して死んだという説がある）<sup>②</sup>くらいよりほか、あまり傑出した人物がなく、傅曾潭その人の學統もはや衰えたものらしい。陸學の盛行したのはむしろ浙江、とりわけ集中的に浙東の地であった。明州四先生・四明四先生・甬上四先生などと稱せられるのがその領袖である。

楊慈湖 名は簡、字は敬仲、慈溪の人

袁絮齋 名は燮、字は和叔、鄞の人

舒廣平 名は璘、字は元質、奉化の人  
沈定川 名は煥、字は叔晦、定海の人<sup>③</sup>  
定海、奉化、鄞、慈溪、みな明州（慶元二年、慈湖五十六歳の年に慶元府と改稱）つまり普通いわゆる寧波の屬縣であり、四明といひ甬上というもすべて寧波の異名にはかならない。

もつとも、四先生の學が陸學を真正に傳えたものであったか否かは、議論の存するところであらう。この間の推移を知るために、楠本正繼博士の傑作「宋明理學史に於ける心即理の思想」<sup>④</sup>を、すこし長いけれども、引いてみよう。目下のわたしには、これ以上の解説はできそうもない。

朱學の「性」の概念に代る陸學の中心概念は「心」であります。「心即理」であります。謝上蔡、張橫浦等の先

驅を経て起つてきた陸象山の考には、一の特徴が窺われます。それは「心」を渾一的、具體的、各人が己の心臓の鼓動を感じるごとく活物として感じ得る方面から考え、この「心」を特に「理」としたことであります。：

…雙明閣上に於ての彼の一言（一三四頁参照）が端的にして威力に満ちていたのは、この故でありましょう。この思想について最も重大なる所の一事は「行」の考であります。……若し眞に「行」の大切なことを認めるならば、「心」の立場を認めざるを得ないと象山は考えたものでありましょう。……象山は「心」が根底存在なる信念の下に、その命令のもとに顧慮することなく行動することを教えます。傳曾潭を門下第一流となす所以はこのためであるに相違ありません。

象山の後、「心即理」の思想は傳氏（傳曾潭）の傳却つて没落して、所謂の明州四先生の傳のみ隆盛に赴きました。これは「心即理」の思想の一變であります。即ち、此等の人人は決して象山の本心を傳えたとは言ひ難いと存じます。四先生中、沈、舒、袁の思想に通ずる一性質は、何れも陸學の傳を存しながら其の大眼目たる

「心」の特色を失い、朱子の影響漸く著しい傾向が認められます。<sup>⑤</sup>獨り楊慈湖は此等の人に比すれば其の師の思想を承け繼いだと言ひ得るでありましょうが、亦、師と異なる立場を有したことも疑を容れませぬ。

思想内容の變貌の點は、これ以上たち入らない。ともかく「慶元の一路、陸學に非ざるはなかった」<sup>⑥</sup>のであり、「浙東の學者は多くは子靜（陸象山）の門人、おおむねよく卓然として自立し、面接しただけでも毅然として犯すべからざるの色がある」とは、當時すでに朱子の感歎であつた。<sup>⑦</sup>そのうちでも殊に一頭地を抜いて傑出し、四先生の隨一と稱せられるのが楊慈湖であつたのである。

もっとも、慈湖への評價は一般に必ずしもかんばしいものではない。そのことも、最初に、やはりことわつておいた方がよいであらう。清の阮元の『四庫全書簡明目錄』十六、「慈湖遺書十八卷」の條に、

宋の楊簡、撰す。陸九淵（陸象山）の學は禪に近けれど禪に非ず。その全く禪に入りしは、則ち簡より始まる。

猶お王守仁（王陽明）の一傳して王畿（王龍溪）となりしがごとし。然れども畿は空談多く、簡は則ち實用あ

り。幾は細行を矜つしまず、簡は則ち正人たるを失わず。故に是の集、傳わりて今に至ることを得たり。

とあるのは、慈湖に對する傳統的評價を簡明に要約したものと云つてよい。慈湖は象山の學派における最大の人物であるが、同時にまた象山の學問を決壊せしめた張本人である、慈湖の象山におけるは、王陽明門下でありながら、師説を左派的に歪曲し決壊せしめた王龍溪の地位に相當する——彼はつねにこのように評價されてきたのである。たとえば、哲學通史として黃宗羲の『宋元學案』にも先だつ孫奇逢『理學宗傳』（康熙五年）は、われわれが率然と豫期するであらうような場所には慈湖を排列せず、「賢はすなわち賢なるもその流弊かならずや墨子のごときものがあるであらうところの諸公」の一人として、卷末の「補遺」のなかに一括されている。それらの諸公とは、明では王龍溪（浙江山陰の人）、羅近溪（江西南城の人）、近溪の門人楊起元（廣東歸善の人）、周海門（浙江嵊縣の人）の四人であり、宋では張橫浦（名は九成、字は子韶、浙江錢塘の人）と今ひとり楊慈湖であつた。

ところで、なぜ楊慈湖をとりあげるか。それは、右のような否定的な評價を今日の見地から再吟味してみたいということも、勿論、動機でないことはない。しかし、ここではむしろ、結局それとかなることになるわけであるけれども、三つの理由をあげておきたい。第一は、わたしは昨年、宋明理學史に對する自分の見解の概略を發表する機會をもつた（平凡社『思想の歴史』第六卷、昭和四十年）、それを補足しようとするのである。あの概説は要するに、學生に對しておこなつた講義の摘要にはかならないが、それが更にスペースの制約をうけて、あまりに摘要、あまりに粗枝大葉にすぎ、當然とり上ぐべき項目——あるいは、教科書的中國思想史、とくに日本のそれなどに、從來かならず取りあげられるのを例とした項目——でありながら、取りあげ得なかつた、もしくは、言及しえなかつた、ものが甚だ多い。たとえば、いわゆる宋學の出發點をなしたといわれる春秋學、時として宋學がほとんどそれ一色に塗りつぶされかねない名分論、また、勃興期宋學の副産物（？）として、オーソドックスな宋學のいわば引き立て役を受け持たされている王安石の學や蘇東坡の學、そのほか朱子と

同時代のいわゆる「事功の學」たる永康（陳龍川など）永嘉（陳止齋・葉水心など）の學、別にまた湖南の胡氏一門の學、など、それらをいかに評價するかは別問題としても、ぜんぜん論及する餘裕がなかった。いま、楊慈湖の場合もそれであつて、この機會に補充しておきたいと思うのである。

第二の理由は、楊慈湖が果して補充せられるに價するか、またその必要があるか、という點に關係する。私はもともと王陽明—王陽明學派の研究から出發したものであり、いわゆる陸王學に對しては特殊な親近感をもっているが、その陸王哲學を一つの面において、あるいは一つの極限形態において、もつとも壯大な、整頓せられた形でしめしているのが慈湖の哲學作品、とくに『己易』『絶四記』の二篇であらう。⑨

易なるものは己<sup>おのれ</sup>なり、他に易なるものあるに非ざるなり。易を以て（易經という）書と爲し、易を以て己と爲さざるは、不可なり。易を以て天地の變化と爲し、易を以て己の變化と爲さざるは、不可なり。天地は我の天地なり、變化は我の變化なり、他物に非ざるなり。

『己易』はこのように説き起される。そして、易は變化の書というその易に因みつつ、森羅萬象、宇宙間の一切の物と事とが、要するに己（我）の展開、變相、にほかならぬことが、綿綿と語られる。

包犧氏は易が己にほかならぬことを表現せんと欲してできなかつたので、一を畫いた。なるほど吾の體<sup>たい</sup>はそれによつて近似的に形容することができたのである。吾の體を形容するには足りたけれども、しかし我の體の中にはまた變化の差別をふくんでいるが、これも表現のてだてがない。そこで、二を畫いて代用した。一は吾の一、二は吾の一、畫くことはできるが、言うことはできず、「默識」しうるのみで、知的操作の對象とする（知を加える）ことはできない。一は吾の全、一は吾の分である。

全は即ち分、分は即ち全にほかならない。生民ありて以來、能く吾の全を識る者はあらわれなかつた。かの蒼蒼として上に清明なるものを見てはじめて、言う力のある者が、天と名づけた。また、かの隕然として下に博厚なるものを見て、これを地と名づけた。しんじつは、清明なのは吾の清明にほかならず、博厚なのは吾の博厚にほ

かならないのに、ひとは自分で氣がつかないで、お互に指して、あれは天、あれは地、と名づけている。あたかも、我的手、私の足、であることに氣がつかないで、手だ、足だ、とでもいうように。

乾は吾が體の剛健性、坤・震・巽……はその變態、元・亨・利・貞は吾の四徳。……

天地、萬物、萬化、萬理を己としないで、ただ身、目、鼻、口、四肢を己とするのは、吾の全體を削きりいて、一寸の皮膚を裂き取り、それを自己とするようなものであり、血氣に桎梏せられて自己を私的にし、自己を卑小にするものにほかならない。吾の軀は、六尺七尺（なる肉體的自己）のみに止らぬ。井の中に坐して天を觀ても天の太が知られぬように、血氣に坐して己を觀ても己の廣きことは知られぬのである。「私的なものがそれを裂き、私的なものが自らを卑小とするのである」

混混乎として涯畔なく、始終なく、天地も大に非ず、毫髮も小に非ず、往も古に非ず、此も今に非ず、他日も後に非ず、吾が性は澄然として清明にして物に非ず、洞然として際無くして量に非ず、というその立場は、しかし、かなら

ずしもただ單に含糊無差別な肯定主義でなく、繫辭傳の「萬物ヲ鼓シテ聖人ト憂フ同クセズ」や「形而上ナルモノ之ヲ道ト謂イ、形而下ナルモノ之ヲ器ト謂ウ」をその差別主義の故に「その聖人の言に非ざることは斷斷として白と黒との如く、一と二との如く」であると主張して憚らないのであるが、要するにかくの如きもの五千字、それが『己易』にはかならない。

『絶四記』は「意、必、固、我」の四を絶つことを主題とする。

人心は自ら明なり、人心は自ら靈なり。意起りて我立ち、必と固と礙塞し、かくて始めて其の明を喪い、始めて其の靈を失う。

孔子が諄諄として弟子に告戒したのもこの四者の止絶であった（論語子罕篇）。人たれしもが、外求を假らず、外得に由らずして、至靈至明廣大聖智の性を有する。それを蔽うのが意必固我、——もつとも根本的には意である。必は意の必、固は意の固、要するに我は意の我である。心と意とはもともと同一物であるが、一者が心、分裂したものが意、にほかならない。蒙蔽と分裂とは、すべて意に起源する。意

を起さぬこと、不起意こそ學の原理でなくてはならない。  
『己易』における「私」も、要するにこの「意—我」以外  
ではなかった。——三宅雪嶺はいう、<sup>⑧</sup>

蓋し客觀的觀念派の泰斗とも稱すべきは朱晦庵にして、  
彼が地位は稍々シェリングと相似たり。主觀的觀念派は  
謝上蔡、王信伯等を経て陸象山に榮ゆ、其の地位はフィ  
ヒテ、ヘーゲル等の間に出入す。而して楊慈湖の『己易』  
を出すに至りては純乎たるフィヒテなり。

慈湖が果してフィヒテであつたかどうかは、右に要約した  
ところのみに依つても、問題であらう。しかし、それにつ  
いては後に改めて考えるとして、ともかく、むかしから有  
名なこの二篇が、時にはほとんど哲學詩ともいうべき獨  
特の美しさをすらたたえて、中國哲學史上、屈指の傑作で  
あることは、やはり、否定できないように思われる。わた  
くしはこの機會に慈湖へのわたくし流のイントロダクショ  
ンを書いて、せめて讀者の關心を挑發してみたいのであ  
る。

第三に、章學誠『文史通義』にいわゆる「浙東學術」の

問題。『文史通義』卷五のその篇は、冒頭まず、

浙東の學は婺源（朱子）より出るとはいえ、三袁の徒い  
らい、多く江西陸氏の學派に屬し、通經服古、德性を空  
言する風はぜんぜん無い。故に朱子の教に悖らないので  
ある

と、依然、朱子の權威に折衷しつつもその出自を明白にす  
るところから説きおこし、中ごろ——善く天人・性命を言う  
ほどの者で人事に密切しないものはない、近儒の經を談ず  
るや、まるで、人事のほかに別にいわゆる義理なるものが  
存しているかのごとくである、と述べ、「浙東ノ學、性命  
ヲ言ウ者、必ず史ヲ究ム、此レ其ノ卓ルル所以ナリ」と有  
名な斷案をくだしている。いうところの三袁とは、四先生  
のひとり袁契齋、その子の袁蒙齋（名は甫）の二人をふく  
むことは確かであろうが、いま一人は誰を指すのか、蒙齋  
の兄（？）の晉齋（名は肅）かもしれない。<sup>⑨</sup>（おなじく鄭  
の袁氏とはいえ、袁槐、すなわち有名な元代の清容居士、  
ではあるまい）その袁契齋がおなじ四先生のひとり舒廣平  
の子、舒鉞、字は和仲、に與えた手紙に<sup>⑩</sup>

……更に宜しく日に一經一史を課すれば尤も佳ならん。

ただ、高遠を慕うのみにして、古今を覽ざるは、最も事を害す。子路いわく「何ゾ必シモ書ヲ讀ミテ然ルノチ學ト爲サン」孔子いわく「是ノ故ニ夫ノ佞者ヲ惡ム」と。是れ聖人と雖も書に於て敢て廢放せず、況んや它人をや。……學を爲すは要らず當に古今を通知し、多く前言往行を識るべし、古人の所謂「其の徳を畜う」なり。……賢伯仲、先訓（舒廣川の教訓）を謹守し……然れども、讀書の一事は却て廢すべからず。學問は窮盡あること無し。力を用うる愈よ久しくして得るところ愈よ深し。慈湖も、中年以後、却って肯て讀書せり。ますます其の器業を大にせし所以なり

とあるのは、浙東の學、とくに當時、陸學盛行の寧波の學風の眞相を語る資料として、しばしば引かれるところである。陸學は讀書しないもの、というのが當時の通念であった。とりわけ明州四先生の學というのはそのように思われていたらしい。それが朱學の影響をうけた（楠本博士、前掲）としても、それは讀書的になったというのでなく、思辨主義、概念主義、の風にそまつたのであったらしい。ところが眞相は決して通念のようではなかった、單純にアンチ

讀書でなかった、というのである。

もっとも、浙東の史學といえ、すでに朱子と同時に金華の呂祖謙、すなわち呂東萊がいる。東萊は朱子、陸子の親友であり、朱子とともに『近思錄』を編集した人物であるから、普通にはいわゆる道學者、すなわち哲學者とのみ考えられがちであるが、それはどうも後世になってから、朱子學が學界を制覇しおわってからの、評價であるらしい。當時はむしろ『大事記』全二十七卷、『皇朝文鑑』百五十卷、『呂氏家塾讀詩記』三十二卷などの編著をもってきこえる史學者、掌故學者、博學家として、つまり、「司馬遷をまるで孔子のようにもち上げる」ところのいわゆる「浙間の一種の史學」の代表的人物として、知られていたのであるらしい。<sup>⑭</sup> 呂氏は北宋の名臣呂公著（丞相呂夷簡の子）らしい『宋元學案』に載せられるもの、全祖望によれば、七世十七人。<sup>⑮</sup> 呂公著の長子が程門の錚錚として有名な呂希哲、字は原明、それより再傳して尹和靖に學んだ呂本中、さらに再傳して此の呂祖謙、およびその弟・呂祖俊、というのが大筋であるが、その家學の傳統について全祖望はいう、<sup>⑯</sup>



先生（呂本中）は楊・游・尹（楊龜山・游定夫・尹和靖、みな程氏の門人）の門につきつぎに學んだが、尹門にあること最も久しかった。故に梨洲先生（黃宗羲）ははじめ尹氏學案の中に入れていられた。しかしわたしの考えでは、先生の家學は「多く前言往行を識つて以て德を蓄える」という點に特徴をもつ。蓋し正獻公（呂公著）いらいの所傳がそうなのである。原明（呂希哲）再傳が先生で、楊・游・尹の門に歴登したとはいえ、守るところは世傳であつた。先生より再傳して伯恭（東萊）となるも、守るところはやはり世傳であつた。故に中原文獻の傳は獨り呂氏に歸し、その餘の大儒も及ばなかつたのである。故にわたしは先生には獨立の一學案を立て、以て上は原明をつぎ、下は伯恭をひらかしめたのである。朱子が東萊を祭つた文にも「矧んや先訓に涵濡し、文獻を厥の家に紹ぐ」という一句がある。

呂氏の「中原文獻之傳」を寧波につたえたのは、東萊の弟の呂祖儉（字は子約、號は大愚、朱子の友人として文集や語類にしょっちゅう登場する）であるという。

時に（淳熙のころ）明州諸先生は里居していて、楊慈湖

は碧社に講じ、沈定川は竹洲に講じ、袁契齋は城南の樓氏の精舍に講じ、ただ舒廣平のみ官に外に在つた。（明州の倉庫の監督官として滞在六年に及んだところの）呂祖儉は、家學たる中原文獻の傳を以て、日としてもうろの講院に會せざるはなかつた。そこで甬上の學者のうちには、舒廣平のかわりに呂祖儉を入れて四先生と數えるものすら生れたという。

乾道・淳熙いごの學界は朱學、呂學、陸學の三派の分立となつた。朱學は格物致知、陸學は明心、呂學は兼ねてその長を取り更に潤色するに中原文獻の統を以てした、と、やはり全祖望の説である。もちろん、當時の學派がこれだけでつきるわけではない。浙江だけでいっても陳龍川、陳止齋、葉水心など永康・永嘉の經制の學、事功の學というものも考えなくてはならない。みないわゆる浙東の地である。つまり、南宋の中・末期、浙東の地は、極度の主觀唯心論哲學、觀想的哲學と、史學、文獻學などがあい錯綜して盛行し、當時の中國においてもっとも活氣ある精神史的局を出現していたのである。今日、浙東における史學・文獻學といえは、呂氏よりもむしろ、中國史上たぐい稀な

る博洽の學者といわれる鄭の王應麟、また顧炎武によって大いに重んぜられた慈溪の黃震の名がまず思ひつかべらるであらう。ともに宋元の交いゆる朱を以て陸を變じた學者であるが、王氏がその父を通じて陸學、呂學を、また別に朱學を承けていること、寧波においてとりわけ朱子學を修めたものの最と稱せられる黃震すら、もと慈湖系の陸學に接したものであったこと、を全祖望が指摘している。

『黃氏日抄』の説が、まゝ、かならずしも朱子に盲従していないのは、このような背景があるのかもしれない。――

ともかく、わたしがかねてから慈湖に對して抱いていた關心の裏には、慈湖その人の哲學への興味と相い表裏して、このような浙東の學への興味もはたらいていたことは否定できない。清末の改革的――革命的氣運のうちで章學誠は改めて發掘され、中國學界の動向に不斷の注視を怠らなかつた内藤湖南によって、いち早くわが國にも紹介せられた。

中國においても日本においても、「浙東學術」という言葉は、學界の常識と化したといつてよい。また「浙東史學」の宋代における始源をつきとめようとすることは、何炳松氏によってすでに試みられている。しかし、何氏の試みは

あまり成功しているようには思えない。浙東の學の立ち入った吟味、史的展開の迹のトレース・肉づけの試みは、實はほとんど爲されたことがなかった、のではなからうか。わたしは、いつか專論をつくつてこの缺陷を埋めてみたい、と考えている。

要するに、わたしの此の一篇は、單なる紹介の文、補足の文にすぎない。獨創的學問的なメリットを主張しうるようなものではない。中國哲學史上の楊慈湖を論じてものともすべからぬ學問的業績は、わたしの知るかぎり、楠本正繼氏『宋明時代儒學思想の研究』（第二編第一章第四節）および荒木見悟氏「陳北溪と楊慈湖」（九州大學『哲學』第六輯、昭和三十一年）であり、また、これは慈湖を特にもっぱら論じたわけではないけれども、また、その内容は既に右の『研究』の當該各處にそれぞれ收められているけれども、楠本氏の通論「宋明理學史に於ける心即理の思想」（前掲）の名も是非ここに擧げておきたい。性理學研究の上で、もし珠玉の小品とでも稱すべきものがあるとしたら、この論文などはさしずめその一つではあるまいか。正直なところ、拙稿はこれらの研究にもっぱら依據するの

みで、それらを超える何ものをもたない。ただ多少ともそれらを補足する點が、あるいは、あるかも知れない、とそれを願うのみである。

最後に、餘談をひとつ付けくわえておく。寧波かいわいの士大夫が往往にしてそうであるように、慈湖も日本人と交渉をもったことがあるらしい。『慈湖遺書』三に「日本國僧俊菴律師求書」と題する文章があつて、年譜は嘉定元年（一二〇八）六十八歳の條に係けてゐる。俊菴律師（一九九—一二一一入宋）が京都泉涌寺の開山であること、いうまでもなからう。率爾の文章にはちがいないが、次に引いておく。

日本の俊菴律師、言を宋朝著庭の楊子に請う。楊子、聖人の言を擧げて之に告げて曰く「心の精神 是を聖と謂う。」（孔叢子記問篇）此の心虚明にして體象なく、廣大にして際量なく、日用の云爲、虚靈の變化、實に曾て動ならず、曾て靜ならず、曾て生きず、曾て死せず。而も人これを動と謂い、之を靜と謂い、之を生と謂い、之を死と謂う。晝夜常に光明なるも、意を起せば則ち昏く、

則ち非なり。

著庭とは、慈湖は當時、著作郎であつたからそう云つた。心之精神是謂聖、不起意、みな慈湖哲學の中核的なテーマである。

楊慈湖の傳記は、『宋史』四〇七の列傳、『宋元學案』七四の傳のほか、根本的なものとしては、弟子の錢時の撰した「行狀」（慈湖遺書十八）眞德秀の「行述」（西山眞文忠公集、三十五）があり、年譜には、清の馮可鏞、葉意深のつくつた詳細なそれ（遺書附録）がある。いまそれらによつてその經歷の大要をしるしておく、

楊簡、字は敬仲、慈湖先生と稱せらる。明州慈溪縣の人。

紹興十一年（一一四一）—寶慶五年（一二二六）。乾道五年、二十九歳、進士に及第、臨安府つまり普通いう杭州府の富陽縣の主簿となつたのがふり出しで、その後、紹興府の屬官、樂平縣の知縣をへて、首都臨安の国子監の博士。慶元元年、五十五歳、丞相趙汝愚の免職に抗議して台州崇道觀の主管にしりぞけられた。すなわち、煥章閣待制の朱子が在朝四十六日で「宮觀に除せられ」た

のをはじめ、いわゆる永嘉學派の領袖・陳止齋、葉水心、また前にその名をあげた呂祖僉、四先生のうちでは慈湖のほかに袁潔齋らが一齊にまきこまれた、いわゆる慶元の黨議である。のち再び用いられて著作郎、將作少監、出でて温州の知事、中央にかえって國史院編修官、實錄院檢討官、最後は寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫（行狀による）をもって致仕し、卒。八十六歳。

何ひとつ著述というものをもたない師の陸象山とちがって、著述も相當おおく、文集たる『慈湖先生遺書』一八卷、續集二卷のほか、『楊氏易傳』二十卷、『慈湖詩傳』二十卷、『先聖大訓』六卷などがいま『四明叢書』四集に收められている。後の二者に對する四庫提要の評價は必しも低くない。また、その學問思想に對して非難の聲をはなつ者も、その踐履の嚴肅謹恪にして非禮動かず、「閨門に處りては大賓に對する如く、閨室に在りては上帝の臨めるが如く」であつたことを疑うものは誰ひとりない。その點では典型的な道學先生であつた。

以上が楊慈湖の經歷のざつとした要約であるが、次には

思想家としての彼を考えるに役だつ一、二の挿話を紹介して、簡単に註釋を加えておきたい。といってもその第一のものは、いまさら紹介するまでもない周知の挿話——陸象山への入門の直接の機縁となつた、かの雙明閣上の問答である。がんらい象山は慈湖において父執とはいふものの、年齡的にはただ二歳の長にすぎない。むしろ同輩というべく、事實、たがいに字で呼びあう間柄であつた。この問答の以前、富陽縣主簿の慈湖が、出張上京の機會にすでに象山に面會し教をうけたことがある、その頃まではそうであつたらしい。決定的な關係に入ることとなつたのは富陽縣の役所、その雙明閣における問答によつてである。乾道八年、慈湖三十二歳、象山三十四歳、春、進士にパスした象山は歸郷の途中、三月二十一日、富陽に立ちよつて半カ月ばかり滞在した。そのいよいよ辭去せんとするにあたつて、慈湖は、「本心」の二字を擧げて執拗にせまつた。本心とはもと孟子に出る言葉で、象山の學問のいわばスローガンである。以下、『行狀』や象山年譜などを合糅して敘述すれば、

夜、雙明閣上に集會した。本心とは何か、が問題とな

り、象山「惻隱は仁の端、羞惡は義の端（孟子）……これが本心にほかならぬ」慈湖「それくらいのことなら、幼童の頃から既に知っている」と押問答になった。象山はあくまで説をまげず、慈湖も納得しない。たまたま其の日の午前、慈湖は扇商人にまつわる訴訟を審理していた、それに因みつつ、象山は聲をつよめて答える「かの扇訟のばあい、是の是なるを知り、非の非なるを知る、これすなわち貴君の本心に他ならぬ」と。慈湖はここにおいて忽ち覺った。「先生これを聞き、忽ち此の心の澄然として清明なるを覺ゆ。行狀」

このエピソードは陸學が機鋒を弄し、まったく禪學と異ならぬことを如實に示すものとして、中國哲學史上ひじょうに有名なものであるが、しかし話はこれで終ったのではない。否、「行狀」によれば、むしろこれからである。

追つかぶせて、ただそれだけであるのか、と訊くと象山は、竦然端厲、ふたたび語氣するどく答える。「更に何か有らん」と。慈湖は揖して歸り、靜坐瞑想、夜あけを待つて北面して（象山を）拜した。かくて生涯師事することとなったのである。のち常にかたらく「某の陸先

生に感ぜしは、尤も是れ再答の一語にありき。（かの語は）更に云云すれば、便わち支離し去りしならん」と。楠本博士によれば、陸學における心、または「心を主とする根本學」としての陸學、の性質をもっともよくあらわしているのは、この「端的にして威力にみちた」象山の一擲に若くはない。「象山の心即理の思想の特徴は、その生命、その鋭さ、にある。力に溢れた端的な判斷そのものに在る」それに比して慈湖では「同じく支離を避けながら象山のもつ渾一的にして具體的な生命力が稀薄になっているように思われる」<sup>⑤</sup>

慈湖の思想が象山に比して、いかに稀薄となり、「靜虛」に流れたか、それを知るために第二のエピソードを紹介しよう。第一のエピソードより更に數年さかのぼって、慈湖二十八歳の秋のはなしである。すなわちまだ象山に入門する以前ではあるが、陸學を奉じてのちの慈湖に對しても、もっとも基礎的な體驗としての意味をもちつづけたであらう。

余の二十八歳の年、（太學生として）太學の循理齋に起

居していたところのことである。秋のはじめであった。機會あるごとに反觀を怠るな、との父の訓戒にしたがつて、牀に坐して、あたかも、反觀をおこなっていた際、齋僕が燈をもつて入ってきた。と、その瞬間、不意につきぎのような感覚にひたされた——空洞にして内外なく、際畔（限界、輪廓）なく、天地人の三才、萬物、萬化、萬事、幽明、有無、それ等がほとんど繼ぎ目もなしに、通じて一體をなしている、という感覚である。

ここに感覺云々と譯した原文は「覺」（忽覺、空洞無内外……通爲一體、略無縫罅）である。オボユとも訓じられるが、サトルと訓ずることもできる。さらにまた、覺は覺醒である、サメルである。吳縣の葉祐之は慈湖の『絕四記』をよむに及んで、はじめてこの心の明白廣大なるを知り、不起意の實踐につとめた。睡眠中、鼓樓より時刻をつげる更鼓の音を聞いて覺め、體じゅうびっしり汗をかいていた。感激のあまり「此れ鼓聲に非ず、皆な本體の光明なる變化なり」と思わず聲をあげた（寐中聞更鼓聲而覺、全身流汗、失聲歎曰……）。しかし、目前にたえず何物かが存在するかのようであった（而目前常若有一物）。慈湖が吳

にきたとき謹んで教を求め、慈湖の言葉を聞くや否や、その物は消え失せてしまった、という。この覺は大鼓の音で眼がサメタのであるとともに、内容的には、サトルところがあったのである。いわゆるサトリなるものは、本來、そのようなものなのかもしれない。さればこそ、一般儒家の悟性主義、合理主義はそれを排斥するのであらう。なお、父の訓戒というその父とは、「象山の學侶」すなわち太學における象山の同窓の親友として、『宋元學案』五十八、象山學案、にその傳と語録が載せられている楊庭顯のことであり、明州四先生のひとり舒廣平が「わが學は張南軒が端を開き、象山が洗滌し、老楊先生が琢磨せられた」という、その老楊である。慈湖がやがて象山の弟子となるについては、この老楊の存在も無視できない。——ところで體驗談のつづき、

以前はこう思っていた、ただ象と理、一と萬との差別は有るが、森羅萬象、一理が貫いているのだ、と。それが反觀を経てのちは「澄然として一片」、自分の心の實質（心體）がそもそまかくの如く廣大なものなのであり、天地間の象、形、際畔、はみなわが無際畔の中に在るの

だ、「もはや斷絶（間斷）なく、天と呼ぼうと、地と呼ぼうと、人と呼ぼうと、理と呼ぼうと、象と呼ぼうと、何のさまたげもない」と知られた。易に「天地ヲ範圍ス」といい、中庸に「萬物ヲ發育ス」というのは、灼然として眞理である。まことに人人の心量はみなかくの如く廣大である。孔子の「心の精神を是れ聖と謂う」は即ち達摩の「諸佛は以心傳心、即心是佛、此の心を除いて外、更に別佛なし」である……。

大膽に達摩がもち出されているのは、僧の求めに應じて書き與えたものだからである。要するに、ここに見られるのは、「萬物一體」の體驗にはかならない。萬物一體觀は、中國近世において、主觀唯心論に特徴的なものでありながら、不思議なことに、陸象山にはあまり見うけられなかった。それがいま、楊慈湖において、顯著にあらわれてきたのである。

ところで、萬物一體の體驗、ということでしたに連想せられるのは、明の王心齋にも、やはりおなじ體驗が記録されている、ということである。王心齋、名は良、泰州（いま江蘇省）の人、一四八三—一五四〇、いわゆる陽明學左

派、泰州學派の領袖である。王心齋年譜によると、

正徳六年（一五一一）二十九歳。ある夜、天が墜落してきて萬人奔<sup>に</sup>げ號<sup>き</sup>ぶ、と夢みた。先生（心齋）はひとり臂を奮<sup>う</sup>て天をささえおこし、また太陽・月・星辰が秩序を失っているのを見て手ずから整頓してならべ直したので、萬人は歡舞して拜謝した。目がさめてみると汗はまるで雨のように溢れ、とみに心體の洞徹なるを（感）覺した。そうして、萬物一體、宇宙は我に在り、の念がますます痛切なものとなってきた。そこで「正徳六年の間、仁に居る、三月半」と壁に題したのであった。

慈湖の二十八歳に對し心齋の二十九歳というのは、もちろん、單なる偶然にすぎまいが、ただし、兩者がこのような體驗を経験したのが、ともに、その生涯の師にまだゆき會わない以前のことであつたという點は、注目しておいてよいかも知れない。慈湖のばあいは、象山に面會しやがて師弟の禮をとる三年まえ（もっとも、すでに大楊を通じて陸學の趣旨は十分に知っていたであろうが）、心齋にいたっては、王陽明をたずねて道を論じ傾倒して弟子と稱するまえ九年、であつたのである。

ところで、この兩者の體驗を比較してみても、われわれはその顯著な相違に氣づかざるを得ない。それは、王心齋の萬物一體がいちじるしく動的・實踐的であるのに對して、楊慈湖のそれはすこぶるメタフィジカル、瞑想的・靜的であるということである。陸學者としての慈湖の特色は「靜虛」という點にあり、それゆえに禪學、佛學とはげしく非難されるのであるが、いま此の體驗は、彼の思想——たとえば、この體驗をかの『己易』の説と比較してみよ——を考へるうえに無視することのできない重みをもっているであらう。慈湖はその際、覺ということを重視し、この「二十八歳にして覺した」にひきつづいて「年三十一にして又た覺した」(遺書二「永嘉郡治更堂亭名記」)ことを特筆したりしているが、弟子たちの間にも「その師は嘗て大悟幾十、小悟幾十」ともてはやするような風があつたという(全祖望、結埼亭集外編一六、城南書院記、學案契齋學案に引く)。

わたしはかつて、萬物一體の説に二種あることを説いた。<sup>②</sup>

一、莊子や僧肇法師に典型的に見られるような、大小、有無などを撥無するところの、したがって、萬物齊一とても

いうのがふさわしいような、いわば論理的な萬物一體説、二、それに對して、天地萬物を自己の四肢百體とみなし、その疾痛を自己の疾痛と感じようとする程明道の萬物一體説(張橫渠『西銘』の民胞物與の説はそのコロリといふことができよう)。<sup>③</sup> 兩者はふかいところでたしかに一つにつながり得るであらう。しかし現實の形態としては判然たる二者であつて、その場合、王心齋の萬物一體體驗がこの第二の類型に屬する、しかもそのもつとも左翼的な型態に屬することは明白であらう。かの『鰕鰯説』のごときをも體驗のうちに數えるならば、ますます然りであらう。それに對して慈湖のそれが第一の類型のものであること、この類型の萬物一體説のもつとも精細な、またもつともすぐれた形而上學的表現がかの『己易』であること、第一の類型が儒家のものであるよりは老莊や佛教のものであり、儒教の差別主義、現象實在主義よりみるときは、深く危惧するに値するものを藏していること、は否定すべくもないのである。——ふたたび楠本博士を引くならば

彼(楊慈湖)には象山に比し更に超逸、明澄なる風が見え、象山の具體的考方から生ずる特徴が稀薄になりま



す。斯様な思想は周濂溪、羅豫章、李延平、朱晦庵の間に連る「靜」の思想とさえ相通するものがないではありません。この功夫は一步を轉ずれば支離に墮する恐れがあります。慈湖は飽まで用を體に鎔し込むことによつて之を免れます。故に象山は我不説一、楊敬仲説一と申しました。

要するに、象山は行の渾一的方面を重要視します。惡は心の威力の故に問題ではありません。慈湖は心の純粹なる方面を重要視します。惡にそれ自身假象なるが故に問題ではありません。前者からは鋭い行爲、後者からは澄んだ心境が生れるのであります。瞻彼慈湖、雲間月澄、といわれた所以でありましょう。象山の學と慈湖の學との相違右の如きにも拘らず、所謂る陸學は慈湖の傳によつて其の勢力を弘め、元を経て明に達します。明初の浙東及び江西の陸學は何れも慈湖流であつて、「心」を主としながら「靜虛」の色彩を帯びております。

最後にしめくくりとして、慈湖の思想が「フィヒテ、ヘーゲルの間に出入」するものであったという、三宅雪嶺の批評（前掲）について考えておきたい。それは中國の主觀唯

心論——陸王心學にとつてたいへん示唆的な指摘ではあるけれども、かならずしも全面的には當っていないように思われるのである。というのは、一切の現象は自我の變相、自我の措定、と見る點をフィヒテといへば、なるほどフィヒテかもしれない。しかし、より大切なインデックスはむしろ、それが動的な性格をもつか否か、という點にあるのではあるまいか。自我が、みずからの本性の故に不斷に自己に對して障害（非我）を立て、それをまた不斷に克服して前進するという活動性、それは慈湖には見られないのである。易||變易はすなわち自己である、といいながら、その變易は變易する運動（過程）であるよりは、變易によつてもたらされた結果としての多様性であり、假りに運動としても、その運動は一箇の主體が内的な必然性にうながされて次から次へと一系列の展開をおこなう（陸象山の「心」は萌芽的にこのようなものであったと思う）というおもむきはなくて、いはばただ横に、同時的にさまざまに現象してゆく多彩なうごき（いわゆる變化）という性格しかみられない。——心學を眞に動的なもの（もちろん全然同一だというのではないが）に形成していくのは、やはり後の王

陽明のスクールであった。生生已む容あたわず前へ前へと無限に自己を實現してゆく我—良知、その良知が宇宙原理とされることによって、主觀的觀念論よりあやうく客觀的觀念論にでも移行しかねまじき精神的局面、わたしはそれを王龍溪——王心齋とならぶ左派の鬪將——においてかいま見るのであるが、しかしそれはもはや本稿の範圍ではないであろう。本稿の敘述するところは要するに、つぎの諸條にすぎないのである——一、陸象山の學が盛行したのは象山の郷里・江西でなくて浙江、特に浙東（いわゆる寧波の附近）であったこと、二、象山の最大の弟子・楊慈湖はこの浙東の陸學の大立物でもあったこと、三、慈湖の學が象山の主觀的唯心論を極端にしたという批評（非難）は當っている、その意味は、象山の具體的で生き生きした活動的な「心」の考えた、概念的、靜的、觀想的なものとし（楠本博士）、且つ宇宙原理的、萬物一體的なものとしたという點にあること、その場合、四、慈湖の「不起意」の説は心を分裂させぬためであり（一なるが心、二なるが意）、つまり汎自我感、萬物一體感の維持をめざすものであること、五、慈湖の萬物一體説は莊子—僧肇的な（或は、もっと限

定していえば僧肇的な）もので、程明道的なものではない、その點おなじ「主觀觀念論」ながら、王陽明の弟子・王龍溪（および王心齋）の明道的な、動的、社會的、實踐的な、それと對照的であること、六、章學誠が「浙東學術」と名づけたような獨特の學風は既にこの頃からあった、慈湖研究は「浙東の學」形成史の一コマでもあること。

## 註

① 陸象山年譜、淳熙十五年の條。

② 朱子語類一二四（和刻）一二丁左に、陸象山の「讀書する莫れ」という教に一生を誤られるならば、老境にいたるも心は偃然として、まるで、いなかの拍言無知之人が「知識する所も無しに」壁や垣根にやみくもにぶつかうようで、「這の心を使い得て飛揚跳躑、渺渺茫茫、てんで抑制ということがかなくなり（都無所主）……やがておそらく發狂するに至るであろう（少間便會失心去）」といい、その實例としてこの傳子淵をあげている。キリスト教で辨證法神學にとらえられた人が、往往にして發狂すると聞いたことがあるが、傳會潭の發狂はむしろニイチエのそれに近いであろう。他者の壓倒的優越のまえに自我がゼロとなる恐怖に際してとともに、逆にまた、自我が極大に達しその萬能に酔うときにも、ひとは發狂しうるのである。とるに足りぬ話柄かもしれないが、中國史上、哲學的發狂の事例は他にあまり見當らぬよう

に思えるので、言及しておく。もっとも、宋元學案七十七、槐堂諸儒學案、のその傳では、喪心の説は信ずるに足りぬという。

- ③ ただし、この沈定川のみは象山でなく、象山の兄の復齋の弟子であるという。〔宋元學案〕七十六の首の祖望謹案〕

- ④ 漢學會雜誌五の一、昭和十二年三月。

- ⑤ 象山の「心」については、當面ここに説くところで充分であるが、より精細な分析は楠本氏『宋明時代儒學思想の研究』（昭和三十七年）三四一頁以下、とくに三五四頁以下に六項に分つて説くところを参照のこと。なお、朱子の影響とは、「靜的」傾向、「變轉常なき現實」と之に對する更に高き存在との二元的傾向」思辨的、概念主義的傾向、などをいうのであろう。

- ⑥ 清の陸學者・李紱、號は穆堂、の語。楠本『宋明……研究』三六九頁に引く。なお明州（慶元）以外、陸學のいまひとつの中心地は嚴陵（嚴州、または建德）であつたという（槐堂諸儒學案の全氏案語）。これは嚴密には浙西に屬するが、その盛行のさまも到底、明州の比ではない。

- ⑦ 宋元學案七十七、傅曾澤傳の末の黃宗羲の案語に引く朱子の語。

- ⑧ 理學宗傳、卷首、義例。

- ⑨ 『己易』『紹四記』は四明叢書四集『慈湖先生遺書』の卷七「家記」一、および卷二、にそれぞれ入っているほか、學案七十四（慈湖學案）もともに全文を載せる。中國科學院哲學研究所『中國哲學史資料選輯』宋元明之部、下、にも註釋つ

まで載せられている。ただし『己易』は節錄。

- ⑩ 三宅雪嶺『王陽明』明治二十六年、六十五頁。

- ⑪ 學案七十五（繫齋學案）参照。つぎの袁桷は學案八十五、深寧學案。

- ⑫ 四明叢書四集『袁正獻公遺文鈔』答舒和仲書。また學案七十六（廣平定川學案）舒鉞傳の後の全氏の案語参照。

- ⑬ 大事記については内藤湖南『支那史學史』二七四頁参照。

- ⑭ 朱子語類一二二。

- ⑮ 學案十九（范呂諸儒學案）呂公著傳の後の王梓材の案語に全祖望の劄記を引く。

- ⑯ 學案三十六（紫微學案）、呂本中傳の末の案語。

- ⑰ 朱子文集八十七。

- ⑱ 學案五十一（東萊學案）呂祖儉傳。

- ⑲ 結埼亭集外編十六「同谷三先生書院記」

- ⑳ 學案八五（深寧學案）八六（東發學案）の全祖望の案語、など。もっとも、學案七三（麗澤學案）樓昉傳の王梓材の案語によつて考えると、全氏に多少の思ひちがいがあるらしいが、大綱においては誤はない。

- ㉑ 桑原武夫編『歴史の思想』（筑摩書房「現代日本思想體系」第九、一九六五年）の編者の「解説」三十五頁に、「湖南は若い頃から中國の『史法』の學問に深い關心をよせていた。清朝の章學誠などはその一人であつて、この歴史哲學者が中國自身で注目されるようになったのは、湖南が推賞し、それが胡適によつてとりあげられてからである。（日本人の發言によつてある外國で、その國民の作つた價值が見なおされ

るようになった例は、福島繁太郎によるルオーの發見以外あまり例がないのでなからうか」とあるのは正しくない。湖南が章學誠をはじめて讀んだのは明治三十五年（一九〇二）というが（支那史學史、六一三頁）、それ以前すでに章學誠は相當ひろく讀まれていた。それも、特に新思想の一派に喜ばれたのであるらしい。わたしは嘗て、いつ頃から、いかにして章學誠（嘉慶六年、一八〇一、六四歳で死）が注目されるようになったか、を少しトレースしてみたことがあるが、例の龔自珍が一言も明言せずして實は章の説を盛に用いているらしいという有名な事實を別とすると、譚獻の『復堂日記』などが手がかりとなる。そして一八七五の張之洞『書目答問』は別としても、一八九八、戊戌の年刊行の徐仁鏞（梁啓超の代作ともいう）『輶軒今語』（翼教叢編、四）では、あるいは汪容甫『述學』章實齋『文史通義』というふうに竝稱され、あるいは「顧亭林、黃梨洲」につづけて、「章實齋、魏默深、龔定庵」というふうに竝稱されているし、年代的には明治三十五年より後になるが、まだ湖南による紹介活動が殆んど爲されていなくて、章炳麟『遺書』（新版、一九〇四）の「清儒」篇、それをうけた梁啓超「論中國學術思想變遷之大勢」などではすでにその學史的位置も決定されている。このように指摘することは、決して湖南の偉大さを損うものではない。むしろ、その中國の學界の動向に對する鋭敏な感覺に敬服すべきであらう。

何炳松『浙東學派溯源』（民國二十二年、商務印書館「萬有

文庫」）は、一、南宋の三學派として、佛教思想より脱胎してきた陸象山派の心學、道教より脱胎してきた朱子一派の道學、儒家の正統をつぎながら史學研究に入っていた、程伊川に由來する一派、があり、二、この最後のものが前期浙東史學になった、ことを立證しようとしている。しかし必ずしも説得的ではない。

23 『慈湖先生遺書』附錄、張壽鏞編「慈湖著述攷」參照。

24 學案七十四に引く袁蒙齋の慈湖を評せし語。同卷の王震の條に引く陳北溪の王に與えた書には「學術議論は只だ是れ一の老禪伯」と言いながらも、その「持敬苦行の一節は、美む可しと爲す」とみとめている。陳北溪は朱子晩年の弟子、『北溪字義』の著者・陳淳で、慈湖批判を自己の任務とした。（荒木氏前掲論文參照）

25 『宋明時代儒學思想の研究』三四六・三七五頁。

26 學案七四、鄉貢葉同庵先生祐之傳。

27 慈湖遺書續集一、炳講師求訓。および遺書十五、家記九、十二丁右。

28 拙稿「中國近世の主觀唯心論について」東方學報京都二八。

29 上掲東方學報の拙稿。

30 『西銘』の意は天地を認めて一家となし、『己易』の一書は天地の一己たるを悟る。その流行し發現するや、精粗必ず備る、厥の功、益す大なり（學案七四、曾燾傳）

31 文天祥の語という。